67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 43 24 OCTOBRE 1957

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les jeudis*

**Mgr F.-M. CATHERINET**
*Protonotaire apostolique*
Directeur

**R. DESVOYES**
*Chanoine titulaire de Langres*
Codirecteur

## Bulletin d'Ecriture Sainte

## NOUVEAU TESTAMENT

### *SAINT PAUL ET PAULINISME*

SOMMAIRE

I. — INITIATIONS ET PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE. — 1. C. Tresmontant, *S. Paul et le mystère du Christ.* — 2. A. George, *L'Evangile de Paul.* — 3. R. Knox, *L'Evangile de S. Paul.* — 4. H. Fanet, « *Moi, Paul...* ». — 5. G. Brillet, *Un chef d'Eglise, saint Paul.* — 6. S. Zedda, *Prima lettura di S. Paolo.* — 7. J. Holzner, *Autour de saint Paul.*

II. — PSYCHOLOGIE LITTÉRAIRE. — 8. A. Brunot, *Le génie littéraire de saint Paul.*

III. — COMMENTAIRES. — 9. S. Lyonnet, *Questiones in epistolam ad Romanos.* — 10. B. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniciens.* — 11. C. Masson, *Les deux Epîtres de saint Paul aux Thessaloniciens.* — 12. P. de Ambroggi, *Le Epistole Pastorale di S. Paolo a Timoteo et a Tito.* — 13. J. Hering, *L'Epître aux Hébreux.*

IV. — THÉOLOGIE. — 14. H. M. Ferret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem.* — 15. J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul.*

## I. — INITIATIONS ET PRESENTATIONS D'ENSEMBLE

1. — Les qualités qui font le succès de la collection *Maîtres Spirituels,* se retrouvent dans le petit volume, particulièrement réussi, de M. Claude TRESMONTANT, sur *S. Paul et le Mystère du Christ* [1]: présentation simple de l'essentiel, sans s'arrêter aux questions disputées, souci d'initiation du plus grand public, abondante illustration qui non seulement accroche le regard, mais crée un climat spirituel. Il faut conseiller ce livre aux laïcs en quête de contact avec S. Paul. Les lecteurs de l'*Ami* ont le droit d'exiger davantage, mais pour commencer, ou pour rafraîchir certains souvenirs, ils peuvent avoir à gagner en compagnie de T.

Il veut donner la première place à la pensée doctrinale de S. Paul. Après l'évocation de sa jeunesse et de sa formation, il présente de façon globale sa vision de la nouvelle création et du salut dans le Christ Jésus. Mis en face du terme de toutes les aspirations de S. Paul, et devant le choix à faire entre la vie selon la *chair* et la vie selon *l'esprit,* nous ne risquons pas d'isoler la théologie paulinienne de sa spiritualité. Puis T. retrace, selon les *Actes,* les grandes étapes de l'activité missionnaire de Paul, et profite des expériences de son ministère pour exposer les enseignements qu'elles lui ont suggérés ou qui les éclairent.

T. cite abondamment S. Paul. Ses propres traductions sont aussi littérales que possible et réussissent souvent à rendre le mouvement de la phrase paulinienne (p. 158, « la charité est large d'esprit » (colle mal au grec). Il est averti des nuances du vocabulaire biblique et met souvent en garde contre les erreurs que notre langage risque d'introduire sous les mots par lesquels nous avons pris l'habitude de transcrire ceux de Paul (excellentes remarques sur *chair* et *esprit* p. 54 ss., *justice,* p. 113 ss., et même *charité,* p. 155 s.). Il sait restituer l'arrière-fond biblique des grandes catégories théologiques pauliniennes, en rappelant les expériences historiques d'Israël dont elles sont issues (cependant le rachat des esclaves est une base trop étroite pour *apolutrôsis,* p. 71). Et l'on appréciera la présentation positive de la Loi, « matrice d'Israël », dont il faut reconnaître la valeur, si l'on veut situer exactement la polémique de S. Paul.

Pour bien enseigner les mathématiques à John, outre les mathématiques, il faut bien connaître John : T. montre comment certaines orientations de la pensée moderne peuvent rejoindre certains thèmes de la doctrine paulinienne, ou offrir des points de départ intéressants pour leur mise en valeur. Pascal, Kant, Kierkegard, sont nommés. Un parallèle est esquissé avec... Charlie Chaplin (p. 166). On reconnaît ici ou là, sans que son nom soit prononcé, le patronage d'un auteur dont T. s'est fait ailleurs l'interprète : Teilhard de Chardin. Nous ne chicanerons pas trop si tous les parallèles ne donnent pas tout ce qu'ils promettent. « L'histoire humaine relaie l'histoire de l'Evolution biologique comme celle-ci avait relayé l'histoire de la cosmogénèse ». Et « à partir du moment où l'homme est appelé à coopérer à sa propre destinée qui est surnaturelle, l'œuvre de la création franchit un « seuil » décisif » (p. 49, 50). Mais il n'est pas exact d'écrire : « Avec la genèse d'Israël, l'action créatrice de Dieu opère un passage de l'ordre de la nature à l'ordre surnaturel » (p. 65). L'ordre de la nature n'a jamais existé pour l'homme. D'autre part, si la continuité de l'œuvre de Dieu, de la création à la recréation dans le Christ, est heureusement soulignée, T. semble oublier que S. Paul développe le parallèle des

[1] In-8, 192 p., 350 fr. — Paris, Ed. du Seuil, 1955.

deux Adams sur le mode de l'opposition, et enferme toute l'histoire de l'homme sous l'antithèse d'une désobéissance et d'une obéissance. On risque de priver ainsi l'œuvre du Christ, et la vie chrétienne, de son caractère dramatique.

Nous n'oserions dire que T. a parfaitement réussi son dessein de situer l'activité missionnaire de S. Paul « dans l'économie de sa propre vision du monde : Paul tel qu'il pouvait se voir lui-même, à sa place, et en son temps, dans l'économie de la création et du salut ». A partir du troisième voyage missionnaire, le livre se précipite vers sa fin, la captivité césaro-romaine, si importante pour la pensée de l'Apôtre, est expédiée prestement, et des morceaux épars de sa théologie s'accrochent sans beaucoup d'unité : *colligite fragmenta !*

* *

2. — L'*Ami* a déjà rendu compte de *L'Evangile de Paul*, du P. Augustin GEORGE, s. m., professeur aux Facultés Catholiques de Lyon (*Ami*, 1954, p. 633). Pour passer d'une initiation générale, comme celle de Tresmontant, à une lecture analytique des épîtres de saint Paul, nous ne connaissons pas de guide à la fois aussi simple et stimulant [2]. Il fallait le signaler ici parmi les instruments de travail qui s'offrent au prêtre pour une étude personnelle ou pour des cercles d'étude.

* *

3. — *L'Evangile de Saint Paul*, de Mgr Ronald KNOX, ne répond pas à un but aussi pratique [3]. C'est une introduction très générale au message de S. Paul sur le Christ et son mystère. Mais elle est savoureuse. Le guide est d'agréable compagnie, bonhomme et fin psychologue. Il possède l'art, au fil d'une conversation plaisante, de vous conduire à l'essentiel et de vous en donner le goût. On ne peut résumer ces six chapitres, qui furent d'abord des causeries : tout est dans le ton. Mgr K. s'adapte au plus ignorant, met en contact, puis se retire, mais nous restons longtemps encore sous le charme.

* *

4. — « *Moi, Paul...* » : qu'aurait-il pensé d'un titre pareil ? Il s'agit d'une présentation de ses écrits (on y ajoute *Hébreux*), découpés et reclassés par affinité. Le livre est né des méditations et des causeries de l'abbé Henri FANET, durant sa captivité en Allemagne. Il est publié pour faciliter aux lecteurs non initiés, le contact des textes et la découverte du mystère chrétien [4]. Après une introduction rapide sur la vie, les lettres, le message de S. Paul, les textes sont transcrits d'après la traduction d'Osty, avec ses notes, et groupés, parfois avec un petit chapeau, sous quelques grands titres : l'apôtre, sa doctrine, ses directives pastorales, sa « morale », ses collaborateurs. Un appendice reproduit les textes des *Actes* qui précisent le cadre historique du ministère de S. Paul.

On voit, par ce résumé, quel genre de service ce livre peut rendre, et à quel public il est destiné. Il semble qu'une présentation plus simple et plus vivante pourrait facilement en accroître l'utilité. Le classement reste statique, et, pour la doctrine du Christ, procède à reculons des épîtres de la captivité à celles aux Thessaloniciens. On aurait aimé suivre les progrès de S. Paul dans la connaissance des insondables richesses du Christ. Ou, pour un classement plus didactique, son enseignement s'organiserait sans peine dans le cadre d'une large évocation de l'histoire du salut. D'autre part, de nombreux textes ne parlent vraiment que s'ils sont replacés dans les circonstances mouvementées de la vie de l'Apôtre.

Il est dommage, pour une théologie et une spiritualité de l'Action Catholique, dont l'auteur se préoccupe, qu'il néglige les ministères énumérés par S. Paul sous l'appellation de « charismes ». Il n'en est pas responsable et paraît victime de la simplification très répandue qui voit tous les charismes à travers le « parler en langues » (d'ailleurs mal défini comme une combinaison de discours en langue étrangère et de discours extatique, p. 171 ; le premier élément est de trop). La valeur permanente du ch. XII de la I<sup>re</sup> aux Corinthiens risque d'être sacrifiée dans un jugement comme celui-ci : « Ces dons étaient accordés en vue de l'utilité commune, alors que l'Eglise s'implantait. Leur raison d'être ayant disparu, ils ont cessé de se manifester » (p. 172). Ils sont au contraire, à lire S. Paul, des manifestations essentielles de la vie de l'Eglise : qu'on lise l'article « *Charismes* » du P. Lemonnyer dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, qui marquait un début de réaction contre des idées toutes faites.

* *

5. — M. Gaston BRILLET, de l'Oratoire, veut nous aider à découvrir, en S. Paul, le missionnaire, par une série de notes alertes, rassemblées sous le titre : *Un chef d'Eglise, saint Paul* [5].

Elles rappellent sa formation, dans le monde païen, dont il perçoit les aspirations spirituelles, dans le judaïsme, dont il connaît les essais de prosélytisme mais aussi les difficultés d'ouverture aux païens, dans le christianisme enfin, qui apporte des possibilités illimitées à la mission. Paul missionnaire nous est ensuite présenté : son message de salut, ses activités, sa méthode. De ses épîtres, lues comme les lettres d'un missionnaire et d'un chef d'église, M. B. dégage les grandes lignes de sa doctrine, sa façon d'aborder les problèmes d'organisation des communautés, sa pastorale et sa spiritualité. Un dernier chapitre le montre soucieux d'achever son œuvre et de s'achever par le sacrifice suprême de sa vie.

L'ouvrage reste au niveau de l'initiation simple, et de la réflexion synthétique qui veut dégager l'essentiel. Parce qu'il embrasse les divers aspects de la vie et de l'œuvre de Paul, il doit se contenter souvent de résumer. On relèvera au fil des chapitres des notations utiles à méditer sur l'esprit

[2] In-8 de 88 p. En vente aux « Equipes Enseignantes », 18, rue Ernest-Lacoste, Paris.

[3] Traduit de l'anglais par E. Delpierre-Delattre, s j. In-8 de 88 p. ; coll. *Présence chrétienne*, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges, 1956.

[4] « *Moi, Paul...* » (*Ephésiens III*). *Tout le message de l'Apôtre*. In-8 de 290 p., 495 fr. La Colombe, Paris, 1955.

[5] In-8 de 158 p., 450 fr. Ed. La Colombe, Paris, 1956.

et la méthode missionnaire de l'Apôtre. L'étude la plus neuve concerne l'organisateur des communautés. Pas de plan à priori, de théorie sur les cadres et l'administration. L'essentiel tient dans la fidélité aux exigences de l'Eglise primitive en matière de foi, de discipline, de culte, mais aussi d'abnégation et de service. Et les solutions concrètes pourront être suggérées par le milieu historique, qui connaît divers types d'associations religieuses. « En ce temps-là, la communauté est missionnaire, et l'administration d'une communauté est l'administration d'une mission » (p. 105). Les problèmes se résolvent dans la fidélité à la tâche missionnaire, sous la mouvance de l'Esprit, qui, avec la puissance et l'élasticité de l'organisation de « l'institution de salut », explique la croissance admirable de l'Eglise primitive à travers ses crises douloureuses (p. 109).

Ce chapitre fait regretter que M. B. ne se soit pas concentré sur l'essentiel de son sujet. Nous attendons encore en français une étude fouillée sur l'apostolat et la mission selon S. Paul [6], et sur sa doctrine de la communauté structurée (les charismes sont encore dépréciés, p. 150). Sa conscience missionnaire elle-même n'est pas scrutée en toute sa profondeur. On ne nous montre pas la place déterminante qu'y tient l'espérance eschatologique. Le chapitre final touche à ce dernier point, comme pour réparer un oubli, et sans manquer de trouver « un peu expéditif » l'argument qu'ici ou là Paul tire de sa conscience d'un temps raccourci (p. 147). Il eût été plus juste d'en tirer tout ce qu'elle implique de positif pour sa théologie de l'apostolat et la nôtre (la p. 111 déjà témoigne d'une certaine insensibilité à la dimension eschatologique du judaïsme d'où Paul vient). De même, les ch. IX-XI de l'ép. aux Romains, qui sont éminemment de la théologie missionnaire, n'obtiennent pas l'attention qu'ils méritent. Là surtout, S. Paul s'explique sur l'apostolat des Gentils et sa relation au mystère d'Israël, qui ne cesse de nourrir sa pensée et son espérance. Aurait-il trouvé de son goût certaine façon très sommaire d'exécuter le judaïsme (ch. II : « Une grande faillite ») ?

* *

6. — Le P. Silverio ZEDDA, S. J., docteur en Ecriture Sainte et professeur d'exégèse du N. T., veut aider à une *Première lecture de S. Paul*, en fournissant au lecteur, séminariste ou prêtre, une introduction à S. Paul et une analyse paraphrasée des épîtres. L'ouvrage comprendra trois volumes. A en juger par le premier paru [7], il constituera un excellent manuel pour une étude attentive des épîtres, pour qui n'aurait pas la possibilité de recourir aux livres techniques ou aux grands commentaires. On appréciera ou non sa forme un peu scolaire de cours de séminaire : il est bien commode d'avoir sous la main le minimum indispensable pour profiter au mieux du contact avec le texte sacré.

La première partie se présente comme un aide-mémoire sur les *Actes des Apôtres*, la vie de saint Paul jusqu'à ses épîtres et sur son activité littéraire en général. Les questions critiques retiennent l'attention de notre guide qui les résout rapidement au passage et justifiant les positions reçues parmi les exégètes catholiques. Il n'oublie pas celles qui, pour être moins communes, sont tenues par des auteurs sérieux (Wickenhauser, par exemple, pour une date des *Actes* postérieurs à 70). Il sait adopter, quand il le faut, des solutions largement ouvertes. Le « don des langues » d'Act. II, n'est pas une prédication en langues étrangères, mais une prière extatique dans un langage différent du mode ordinaire de parler, qui « fut compris... par les gens bien disposés, comme une louange de Dieu comme s'il avait été prononcé dans leur langage maternelle ; en fait cependant ce langage n'était pas en phrases d'un langage humain » (p. 21).

L'épître aux Hébreux témoigne d'une dépendance de doctrine à l'égard de S. Paul, « mais la différence de doctrine et le ton général de la lettre semblent exiger que le rédacteur ait été si indépendant de Paul qu'il faut l'appeler auteur » (p. 63). Et Z. rappelle que le décret de la Commission Biblique de 1914 sur ce sujet, doit être lu en fonction des déclarations des RR. PP. Miller et Kleinhaus, secrétaire et sous-secrétaire de cette Commission, à propos de la dernière édition de l'*Enchiridion Biblicum* [8].

Cependant la critique littéraire demeure discrète. Le problème de la composition et du genre littéraire d'Act. XV, n'est pas abordé, ni celui d'une distinction possible entre le débat sur la circoncision et le décret sur les quatre observances imposées aux pagano-chrétiens de Syrie-Cilicie. D'une façon plus générale, le jugement sur la valeur historique des *Actes* précède la présentation de son genre littéraire, dont on dit d'ailleurs sans plus de détails : « c'est une histoire composée selon les canons des Anciens, et en particulier d'un historien qui a un but religieux » (p. 11). L'exposé de ce dessein religieux aurait facilité celui de sa doctrine, et précisé sa distinction, parfois perceptible, d'avec la doctrine de l'Eglise primitive reflétée notamment par les discours de saint Pierre. La théologie des *Actes* est présentée en bloc, et dans une perspective un peu trop apologétique (« Aux yeux des Apôtres, Jésus-Christ est le Fils de Dieu » or en Act. ce titre n'apparaît qu'à propos de S. Paul ; le paragraphe sur l'Eglise commence : « L'Eglise dans les *Actes* se révèle hiérarchique »).

Il faut juger de l'ouvrage et de ce que promettent les volumes annoncés, d'après la seconde partie, consacrée aux épîtres de la captivité. Elles sont toutes maintenues, même Phil., dans la captivité romaine de Paul. L'analyse et la paraphrase de chaque épître, font œuvre de clarté et de précision. Souvent elles dispensent des commentaires plus étendus, et toujours elles en facilitent l'usage par des indications bibliographiques suffisantes.

[6] Voir L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, dans *Mélanges Lebreton*, I, p. 221-235, et *Recueil L. Cerfaux*, II, 1954 ; *L'Apôtre en présence de Dieu*, ibid.

[7] *Prima lettura di S. Paolo*. Vol. I, *Introduzione. Lettere della prigionia*. In-8 de 220 p. Technograph, Torino, 1956.

[8] Sur ces déclarations importantes, qui demandent, pour l'interprétation des décrets de la Commission Biblique, qu'on tienne compte de leur date, voir J. Dupont, *Rev. Bib.*, 1955, p. 414-419 ; E. Vogt, *Biblica*, 1954, p. 564-565.

Les textes plus difficiles ou plus importants sont expliqués plus abondamment et donnent lieu à des notes, ou à des excursus, qui témoignent d'une bonne érudition et d'un sens exégétique averti. Signalons les notes sur la gnose colossienne (p. 144, n. 1), sur « les éléments du monde » (p. 162 ss.), sur la *récapitulation* (p. 98, n. 43), et surtout sur la *rédemption* (*apolutrosis*), bien dégagée du juridisme qui grève des interprétations égarées par l'image d'un prix payé (p. 95, n. 29, on sent ici l'influence du P. Lyonnet). Un bon excursus expose dans son ensemble la doctrine du Corps mystique (p. 104-108). Le grand texte christologique Phil. II, 6-11, fait l'objet d'une exégèse nuancée. En somme le livre est sérieux et rendra service.

* *

7. — *Autour de saint Paul.* — Sous ce titre, Mgr Joseph HOLZNER, bien connu pour sa belle biographie de S. Paul, a groupé une série de conférences et d'articles divers [9]. Il voudrait, à propos de Paul et de son rôle extraordinaire dans le monde de son temps, proposer des thèmes de méditation à l'homme contemporain, dont la détresse offre, à son avis, bien des points de comparaison avec celle de l'homme antique. Il évoque, en larges fresques stylisées, le milieu historique de l'Apôtre, et la destinée de ce juif passionné de contact avec l'âme grecque et romaine, lui apparaît comme un signe d'universalité, et une promesse d'harmonie entre les deux moitiés de l'humanité, l'orientale et l'occidentale. Ce n'est pas un hasard, pense H., si l'Eglise, à peine fondée en Orient, a dirigé ses pas vers la Grèce et Rome. La culture gréco-romaine peut être considérée comme une préparation au christianisme. Et le fait que celui-ci ait trouvé à s'exprimer en elle peut inspirer confiance au milieu des conflits actuels de civilisations.

On voit sur quel plan se situe l'auteur : celui d'une réflexion sur l'histoire en vue de besoins actuels. Il est servi par une connaissance sérieuse de l'antiquité, et paraît familier avec les courants de pensée moderne, surtout allemands. Mais le genre adopté l'oblige à manier des ensembles, et il lui arrive de simplifier à l'extrême. Trois villes lui paraissent symboliser les trois mondes que Paul réussit à unir en lui : Jérusalem, Athènes et Rome. Il doit beaucoup au judaïsme évidemment. Il a retenu de l'hellénisme ce qui était assimilable, surtout des apports de l'intelligence grecque, et il a répondu en profondeur aux aspirations religieuses qui s'exprimaient notamment dans les cultes à mystères. Rome lui a appris entre autres l'importance de l'organisation sociale (?) Ainsi Paul marque un point culminant de l'histoire mondiale. En faisant l'unité d'apports divers, il a influencé l'histoire spirituelle de l'Occident et modelé notre mentalité.

Sans oublier l'originalité chrétienne, H. cherche les points de raccord entre le monde gréco-romain et le christianisme. La 4e églogue de Virgile est souvent évoquée. Mais il a tendance à négliger les sources bibliques et juives de S. Paul. Il semble dire que l'hellénisme, en débouchant dans le christianisme, a remplir sa mission : Paul l'a sauvé de la ruine en l'enrichissant d'apports nouveaux. Par contre on pourrait croire que le judaïsme n'avait rien à apporter à l'Eglise : Paul, pour nous adapter la Bible, l'aurait arrachée à la terre d'Israël, et il n'aurait eu, à l'égard du judaïsme, rien de mieux à faire que de proclamer son abolition (p. 136, 186). Une phrase comme celle-ci laisse rêveur : « la religion du judaïsme post-exilien n'était qu'une faillite monstrueuse, une infidélité au sens le plus profond de leur histoire sacrée et de leur mission divine » (p. 130 ; voir, en pire, p 34. s.). C'est injuste, et l'on risque fort de déraciner l'Evangile. Si quelque chose au monde a été accompli dans le Christ, c'est bien tout le positif du judaïsme. Et S. Paul savait qu'avec Israël, Dieu n'a pas encore dit son dernier mot (Rom., IX-XI).

Plus directs, et plus attachants, plusieurs chapitres s'intéressent à la personne de l'Apôtre, à sa vie et à sa doctrine spirituelle, à sa pratique de la prédication et aux grands thèmes de sa pensée. Une belle conférence sur S. Paul prêtre propose en exemple sa consécration plénière à Dieu, au Christ, aux autres, sa conviction profonde de son élection, sa fidélité sous le contrôle de sa conscience et de sa foi, son zèle et son art de pasteur... Ecrits « con amore », ces chapitres édifient au sens vrai.

## II. — PSYCHOLOGIE LITTERAIRE

8. — L'encyclique *Divino afflante Spiritu* a rappelé le principe premier d'une lecture intelligente de la Bible : dans un texte, il faut reconnaître la personnalité de l'écrivain. Dans les épîtres de S. Paul, bien des passages seraient mieux compris, si l'on cherchait d'abord à faire connaissance avec l'homme qui s'y exprime. Il y a quelques années déjà, dans un petit livre qui n'a pas été assez remarqué, et qui n'a pas fini de rendre service, l'abbé G. Thils voulait aider le lecteur de S. Paul à participer à son état d'esprit, à s'initier à sa manière de penser et de raisonner, à prendre conscience de sa structure mentale, et à saisir les particularités de son vocabulaire [1]. D'une façon plus complète et plus fouillée, le P. Amédée BRUNOT, S. C. J. de Bétharram, étudie *Le Génie littéraire de saint Paul* et s'efforce de caractériser, en ses aspects principaux, sa psychologie telle qu'elle apparaît en ses écrits [2].

Tâche délicate : son style, et son âme, toujours en mouvement, sont difficiles à saisir, impossibles à fixer. Ce n'est pas sans quelque appréhension que l'on voit le P. B. distribuer son étude selon le schéma classique : intelligence, volonté, sensibilité, imagination. N'aurait-il pas été opportun de tenter d'abord une saisie globale à partir de quelques textes où S. Paul se livre de façon particulièrement riche ? On ne peut aborder sans précautions une personnalité aussi décourageante pour les amateurs de fiches. Et l'on se demande qui,

[9] *Autour de saint Paul. Son message hier, aujourd'hui*, traduit de l'allemand par le P. E. Keller. In-8, 288 p., 750 fr. Alsatia, Paris-Colmar, 1953.

[1] *Pour mieux comprendre saint Paul*, 2e éd. Desclée de Brouwer, Bruges, 1942.

[2] In-8, 252 p. Ed. du Cerf. Coll. *Lectio Divina*. Paris, 1955.

au terme de l'opération, il faudra le plus admirer, le P. B., de son art chirurgical, ou S. Paul, de sa patience.

Voici donc l'intelligence de Paul, « à la fois intuitive et déductive, profonde dans ses analyses et vigoureuse dans ses synthèses, fidèle et originale, réaliste enfin et optimiste » (p. 17). Le P. B. étudie chacun de ces contrastes. Cette méthode par oppositions a l'avantage de ne pas oublier la complexité du réel. Surtout, le P. B. est doué d'une sympathie enthousiaste pour son personnage, et quand il change sa lunette de point de vue, il sait encore nous le montrer tout entier dans les réactions profondes de son âme. S'il s'agit d'intuition, c'est le voyant du chemin de Damas qui se révèle, saisissant d'un seul coup le mystère qui fera l'objet constant de ses réflexions : le Christ fait un avec ses disciples. S'il s'agit de dialectique, les bonds de sa pensée, et le choc des antithèses, trahissent encore une âme sensible aux extrêmes, et reflètent quelque chose de cette coupure en pleine vie ressentie lors de la conversion. C'est l'homme toujours qui apparaît dans le développement si caractéristique d'une pensée (A), interrompue par une autre (B), pour être reprise à la lumière de celle-ci (A') : Paul s'y montre « stratège consommé dans l'art de la discussion. Avec une habileté remarquable, il conduit la personne qu'il veut convaincre à l'endroit précis où il l'obligera à se rendre sans condition » (p. 49 ; encore que le P. B. applique ce procédé ABA' à des passages où d'autres types de logique apparaissent).

Nous n'allons pas résumer ce livre qui se révèle, à l'usage, nourri d'informations scientifiques étendues, riche de remarques judicieuses, et soulevé par une dévotion communicative. On apprend à devenir attentif au mouvement de la pensée de S. Paul, tantôt saccadé et rapide, tantôt lent et enveloppant, à ses brusques plongées au plus profond du mystère de l'homme ou du temps, à son génie de l'expression concise, évocatrice, inoubliable. On recueille au passage des renseignements sur les dettes de Paul à l'égard de son milieu, sur le bon sens réaliste dont témoigne sa pastorale et jusqu'à son vocabulaire, sur l'optimisme de la rédemption qui lui permet, sans se départir de sa lucidité sur les tares de l'homme, d'assumer dans le Christ toutes les valeurs authentiques. On relèvera les notations pertinentes sur l'enrichissement des concepts par l'expérience ou la réflexion de l'Apôtre, sur les effets qu'il en tire par le jeu des antithèses, sur la façon dont il recharge les mots anciens d'un sens nouveau. Tous les maîtres-mots de son vocabulaire en sont là : « Pour lui, le sens d'un mot est comme un caillou jeté dans un lac : il forme des cercles qui s'élargissent indéfiniment » (p. 37). Surtout à travers le texte, l'homme se livre, qui force l'admiration et séduit. Qui put jamais être à ce point un maître et un ami ?

Nous renonçons à présenter l'étude de la volonté de S. Paul, de son plus grand amour, qui, dans le Christ, embrasse Dieu, les hommes, l'univers. Il faut lire ces pages, et celles qui caractérisent sa passion d'évangéliser, sa force combative, et son don rayonnant de sympathie. Sa sensibilité, toute en contrastes, en volte-face imprévus, fait la vie et la variété de sa correspondance. Elle explique ses paradoxes, ses hyperboles, ses phrases embrouillées comme ses trouvailles inattendues. Des théologiens s'y sont trompés, prenant Paul pour un dogmaticien en chambre. Combien de soi-disant problèmes théologiques n'en recouvrent qu'un seul : celui des nerfs de Paul ! Impossible de saisir sa pensée sur la Loi et le judaïsme, sans tenir compte de sa mauvaise humeur ou de son ironie caustique. Parce qu'il « est né plusieurs » (p. 200), il déroutera toujours ceux à qui la lettre cache l'homme.

Nous en avons assez dit pour donner l'envie de lire l'ouvrage du P. B. Nos craintes du début se sont dissipées. On pourrait certes discuter ici ou là, trouver que le rappel constant de la conversion sur le chemin de Damas laisse un peu dans l'ombre d'autres instances, regretter que le problème de l'intervention d'un rédacteur dans Eph. et les Pastorales n'ait pas été abordé... Mais nous ne discuterons pas. A travers l'hommage fervent qui lui est rendu, la présence de S. Paul retrouvée suffit.

## C. — COMMENTAIRES

9. — Le P. Stanislas LYONNET, connu des lecteurs de l'*Ami*[3], est l'un de nos meilleurs exégètes de S. Paul. Depuis de longues années déjà, il enseigne à l'Institut Biblique de Rome un cours sur l'Epître aux Romains, dont l'influence ne se limite pas à la formation technique de ses élèves. Grâce à une méthode éprouvée, où l'étude de la Septante et des Pères Grecs tient une bonne place, ils lui doivent le contact renouvelé avec une vision du monde et de l'histoire toute centrée sur le Christ, principe d'une attitude religieuse et de toute une spiritualité. Aussi nous réjouissons-nous que le P. L. ait accepté de publier quelques chapitres de son cours. Et quoique cette publication soit « ad usum privatum auditorum », nous ne croyons pas manquer à la discrétion en la signalant ici[4].

Nous ne sommes pas tellement gâtés en fait de commentaires de l'épître aux Romains. Celui du P. Lagrange reste une œuvre maîtresse à consulter, et celui du P. Huby n'a pas fini d'attirer les vrais amis de S. Paul. Mais depuis eux, l'exégèse paulinienne a pu profiter des progrès de l'étude théologique de l'A. T., et les Pères Grecs, plus proches que nous de la langue de Paul, nous aident souvent à détecter les gauchissements imposés à sa pensée par des interprétations plus récentes malgré l'épithète de traditionnelle dont on les honore parfois. Aussi le P. L. a-t-il sur plus d'un point renouvelé l'intelligence d'une épître difficile, mais d'une importance théologique considérable : le luthéranisme n'est-il pas sorti d'une interprétation de cette épître ?

Ce renouvellement est perceptible au lecteur averti du fascicule de la *Bible de Jérusalem* sur les épîtres aux Galates et aux Romains, dû au P. Lyonnet. Il a publié en des revues scientifiques quelques études sur des questions particulières po-

[3] *Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge* (« Ami », 19 janv. 1954).

[4] *Questiones in epistolam ad Romanos. Prima series*. 246 p., 1955 ; *Series altera*, 128 p. 1956. — On peut se procurer les deux séries à l'Institut Biblique Pontifical, Piazza della Pilota, Rome.

sées par l'ép. aux Romains [5]. Le cours de Rome permet d'accéder à sa pensée de façon plus directe et didactique.

Il se limite à quelques problèmes centraux :

*a*) L'épître s'adresse à une communauté alors composée en majorité d'anciens païens. L'origine de la communauté romaine est incertaine : il ne faut pas lier le fait de la venue de S. Pierre à Rome, bien attesté, à la « tradition » du IVe s., aux fondements incertains, d'une venue de Pierre à Rome dès l'an 42.

*b*) En I, 18-23, il s'agit d'une connaissance de Dieu à partir des créatures et sans révélation positive quelqu'elle soit, mais d'une connaissance vitale, ordonnée au salut concret, c'est-à-dire surnaturel, exigeant des dispositions de la volonté, notamment l'humilité. En appelant « naturelle » cette connaissance, il faut bien se garder de dire, pas plus au nom de S. Paul que de S. Thomas, qu'elle abstrait du secours intérieur de la grâce.

*c*) En III, 27 - IV, 8, Paul expose sa doctrine de la justification par la foi. La conception juive de la justification fondée sur la rétribution et le mérite attaché à l'observation de la loi, comportait le double danger de suffisance, ou confiance de l'homme en ses propres œuvres (la καύχησις si impitoyablement dénoncée par S. Paul), et de formalisme, ou attention portée sur l'exécution extérieure du précepte plutôt que sur le cœur et l'intention. A cette conception, Paul oppose une économie divine dont le principe est l'Amour gratuit ou la Justice salvifique de Dieu (le sens salvifique, et non judiciaire, de « la *Justice de Dieu* » dans l'A. T. et en S. Paul a été abondamment illustré par le P. L. en *Verbum Domini* 1947), et dont l'instrument est la foi, acte libre de l'homme par excellence, et en même temps aveu d'insuffisance, profession de se fier à un autre, ouverture à un don gracieux. Un *excursus* montre finement que la formule de Luther de la justification « par la foi *seule* », n'est viciée que par la pensée théologique qu'il y attache. Au principe de cette pensée, il y avait un souci de fidélité à S. Paul que la doctrine catholique ne saurait abandonner : celui d'exclure toute confiance de l'homme en lui-même, dans l'affaire du salut. S. Augustin enseigne que même après la justice reçue, l'homme ne peut se glorifier, s'il sait « *quo donante possit* ».

Réagissant contre les interprètes qui attribuent une liberté trop grande à S. Paul dans l'usage qu'il fait de l'A. T., le P. L. montre qu'en IV, 1-3, il retrouve, par delà la tradition juive, le contexte littéraire et religieux profond de l'affirmation de la Genèse sur la foi d'Abraham.

*d*) V, *12-21* et *le péché originel*. — C'est ici que le P. L. propose l'exégèse la plus neuve. Assez communément, les auteurs catholiques déduisent la doctrine du péché originel des versets 12*c* - 14 et 19. « Tous ont péché » (12*c*), non d'un péché personnel, dit-on, puisque d'après 13 - 14, avant Moïse les hommes sont morts sans avoir enfreint de précepte formel porté sous peine de mort. Ils sont donc morts parce qu'Adam avait péché, et cette solidarité dans la mort suppose une solidarité dans le péché. Le ℣. 19 apparaît alors très clair : « par la désobéissance d'un seul, la multitude a été constituée pécheresse », indépendamment, ajoute-t-on, des péchés actuels des hommes.

A cette interprétation, le P. L. oppose des difficultés qui nous paraissent décisives. Elle prête à S. Paul ce principe implicite qu'un péché ne saurait être puni de mort (physique) que si cette peine a été promulguée : ainsi la mort des hommes avant Moïse ne saurait être la conséquence de leurs péchés personnels. Ce qui n'empêche pas les mêmes auteurs d'admettre que pour leurs péchés personnels, ces mêmes hommes pouvaient être punissables de mort éternelle lors du Jugement (voir Rom., II, 14) ! L'infidélité principale au texte consiste à comprendre la mort dont il parle, de la mort physique et naturelle. En réalité, elle s'oppose à la vie donnée en Jésus-Christ (℣. 17-21) ; le ℣. 12 renvoie à Sag., II, 21, où la mort désigne clairement la privation du salut ; et tout au long des ch. VI - VIII, il s'agit de « la mort totale, sans recours, tant que l'Esprit ne nous vivifie pas » (Bonsirven, *Théologie du N. T.*, p. 279). Enfin et surtout, ℣. 12 serait le seul texte où le verbe actif *pécher* (*amartanein*) ne désignerait pas un péché personnel, contrairement à III, 23 et ici même à V, 16, 20.

Le concile de Trente, en déclarant que toute la tradition a reconnu la doctrine du péché originel en Rom. V, indique une voie de recherche. Seule la tradition latine y a lu que « tous ont péché en Adam » [5]. Presque tous les Pères Grecs, par contre, ont compris « *tous ont péché* » de péchés actuels, et la *mort* plus ou moins explicitement comme comportant aussi la privation du salut. Ils n'ont pourtant pas ignoré le péché originel : ils l'ont exprimé autrement que nous. Le P. L. montre en effet, qu'ils ont reconnu en Rom., V, un lien entre les péchés actuels des hommes et le péché d'Adam. Certains parlent d'un lien d'imitation : les fils d'Adam ont imité et fait leur sa révolte, mais non point à la manière d'un artiste imitant son modèle (Pélage : chacun est Adam pour soi), mais plutôt comme un fils imite son père parce qu'il lui ressemble dans sa nature même. Cette nature a contracté une maladie en Adam ; elle est devenue *corruptible* ou *mortelle*. Et comme la *mort* doit être entendue au sens total précisé plus haut, on peut comprendre que les hommes ont hérité d'Adam une nature privée du salut. La façon dont les modernes déduisent de Rom., V, la doctrine du péché originel, n'est donc pas la seule possible, ni la plus traditionnelle [6].

[5] *Note sur le plan de l'Epître aux Romains*, dans les *Mélanges Lebreton*, I, 1949, p. 301-316 ; — *Le Péché originel et l'exégèse de Rom.* V, 12-14, dans *Rec. Sc. Rel.*, 1956, p. 63-84 ; — *Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom*, V, *12 et l'exégèse des Pères Grecs*, dans *Biblica*, 1955, p. 436-456.

[5] Cette interprétation était facilitée par le texte de la Vulgate au ℣. 12 « *in quo* omnes peccaverunt ». Les exégètes actuels s'accordent sur le sens causal de ἐφ' ᾧ : « *parce que* tous ont péché ». Se fondant sur l'usage classique de la locution, le P. L. y voit la nuance d'une condition remplie : « la mort a passé en tous les hommes, *vu le fait que* (*étant remplie la condition que*) tous ont péché ».

[6] S. Cyrille d'Alexandrie : « Adam, créé pour l'incorruptibilité et la vie... tomba sous le péché et glissa dans la corruption (φθορά)... En raison de la désobéissance d'un seul, Adam, la nature a donc contracté le

Abordant le texte paulinien lui-même, le P. L. montre ses attaches avec l'A. T. et le judaïsme, qui n'ignorent ni la solidarité des pécheurs dans un péché foncier dont seule une nouvelle création peut avoir raison [7], ni la responsabilité personnelle des pécheurs, ni l'origine en Adam de la mort et de la misère, même spirituelle, des hommes [8]. Un texte du IV Esdras décrit l'histoire du péché et de la mort dans le monde, et distingue, comme Paul en Rom., V, diverses périodes : Adam, avant Moïse, depuis le don de la Loi... Paul doit être compris dans la même ligne. Seulement, parce qu'il connaît la profondeur et le réalisme de notre solidarité dans le Christ, il peut donner plus de relief que le judaïsme à la solidarité des pécheurs en Adam, qui fait repoussoir. Comme il récapitule toute l'humanité justifiée dans le Christ, il récapitule l'humanité pécheresse, et responsable de son péché, en Adam [9]. Et tandis que la prolifération du péché depuis Adam restait, pour l'auteur du IV Esdras, une énigme insoluble. S. Paul sait que le règne de la Mort annonçait la victoire de la vie, et l'abondance des fautes préparait la surabondance de la grâce.

Aussi le P. L. entend-il ainsi le ℣. 12 : la puissance hostile du *Péché*, introduite dans le monde par la faute d'Adam, a fait son œuvre de *mort* et séparé les hommes de Dieu, en atteignant chaque homme à travers son péché personnel, « étant remplie la condition que tous, en fait, ont péché ». Elle n'a pu produire tout son effet de *mort* que moyennant les péchés personnels des hommes : tous les théologiens admettent que nul adulte n'est damné sans l'avoir mérité personnellement. Paul prouve ensuite (γὰρ, ℣. 13) que tous ont péché personnellement, non seulement après Moïse dont la Loi a favorisé le règne du péché et de la mort (℣. 20-21), mais dès avant Moïse, quoiqu'en l'absence de Loi, il n'y eût pas de *transgression*, c'est-à-dire de faute formelle contre un précepte formel (IV, 15 ; Gal., III, 10-11).

A l'objection (δὲ que l'on pouvait tirer de ce principe juridique, Paul aurait pu répondre par la doctrine déjà affirmée en II, 12-14 : ceux qui sont sans Loi mosaïque, ne sont pas sans loi du tout. Plus simplement et plus directement, il répond (ἀλλα, ℣. 14) par le témoignage de la Bible : loin de faire défaut en cette période, qui fut celle du déluge, de la ruine de Sodome et des villes voisines, « la Mort a *régné* d'Adam jusqu'à Moïse ». Ce fut le temps par excellence du péché et de la mort (Cf. IV Esd., III, 7-9 ; Dt., XXIX, 21 s. ; Jude, 7 ; II Petr., II, 6). La suite du texte ne laisse aucun doute sur la causalité universelle de la faute d'Adam : « Si par la faute d'un seul, la multitude est morte... Si par la faute d'un seul, la mort a régné... Comme la faute d'un seul a entraîné pour tous les hommes la condamnation... » Mais rien ne suggère que Paul fasse abstraction des péchés personnels des fils d'Adam. Et même quand il affirme que « par la désobéissance d'un seul, la multitude a été constituée pécheresse », le passif n'exclut pas plus les péchés actuels comme fruits de la faute d'Adam, que le second membre de la comparaison : « par l'obéissance d'un seul, la multitude sera constituée juste », n'exclut l'adhésion personnelle de la foi.

Enracinement dans la tradition, fidélité au contexte des idées bibliques et juives, fidélité au sens habituel chez S. Paul des deux mots-clefs du passage (θάνατος, ἥμαρτον) : voilà bien des titres à l'appui d'une interprétation « nouvelle ». Ajoutons qu'après S. Paul, le langage théologique se précisera. Paul n'envisage que le cas des adultes. Celui des enfants sera considéré plus tard, et le pélagianisme qui leur attribuera la situation d'Adam avant sa chute, sera condamné : on ne peut exclure les enfants de la multitude constituée pécheresse selon le ℣. 19 [1]. Ainsi se dégagera la distinction entre un état de nature viciée et le péché personnel par lequel l'homme ratifie le péché d'Adam. Autre précision : ni S. Paul, ni les Pères Grecs n'appelaient *péché* cet état de nature, abstraction faite des péchés actuels. Cette désignation lui sera donnée par la tradition latine. Et tous les théologiens précisent que l'usage du mot *péché* est ici analogique, et non univoque.

*e) De la prédestination d'Israël et de la théologie de l'histoire, d'après Rom.*, IX-XI. — Dans la seconde série de ses *Questiones*, le P. L. souligne l'importance de ces chapitres dans la construction doctrinale de l'épître. L'incrédulité d'Israël semble, en effet, mettre en cause la continuité de l'Ancien et du Nouveau Testament, et l'Evangile ne saurait être véridique, s'il contredisait la révélation de Dieu à Israël. Avouons que nous sommes bien peu sensibles à cet aspect du mystère d'Israël, comme s'il était étranger au mystère de l'Eglise. Pour S. Paul, c'est un seul et même mystère : celui du salut par élection gratuite de Dieu. L'indifférence de trop de chrétiens devant le problème juif, trahit l'incapacité de s'élever jusqu'à la transcendance du dessein de Dieu, et d'estimer à son vrai prix la gratuité de ses dons. Ces chapitres sont particulièrement utiles à méditer à l'heure où Israël soit de la persécution la plus terrible de son histoire, et étonne le monde par ses réalisations.

S. Paul éclaire tout d'abord la chute d'Israël en sa masse, du point de vue de la fidélité de Dieu et de la façon dont il conduit l'histoire : il est souverain maître de ses dons (ch. IX). Le P. L. réagit vigoureusement contre une utilisation de ces

péché comme on contracte une maladie. Ainsi la multiture des hommes fut-elle constituée pécheresse, non pour avoir avec Adam commis la transgression, puisqu'ils n'existaient pas, mais parce qu'ils appartiennent à la nature d'Adam, elle-même tombée sous la loi du péché » (*Commentaire* de Rom., V, 18 s.). Après Adam, la mort « continua d'envahir toute sa descendance, comme d'une plante à la racine infectée ne peuvent en toute nécessité germer que des rameaux voués à la pourriture » (*Commentaire de Rom.*, V, 14).

[7] Ez., XXXVI, 25 ; Ps., LI, 7 ; LVIII, 4 ; voir *Règle* de Qumrân, XI, 2-3, 14-15. Cf. A. Feuillet, *Le ℣. 7 du « Miserere » et le péché originel*, dans *Rec. Sc. Rel.*, 1944, p. 5-26.

[8] Ecli., XXV, 24 ; Sag., II, 23-24 ; et les écrits du Ier s. ap. J.-C., Apocalypse de Baruch et IVe Livre d'Esdras.

[9] Voir comment il déclare que tous les hommes meurent en Adam (I Cor., XV, 22). Ne pourrait-on dire aussi : quand les hommes pèchent (personnellement), c'est en Adam qu'ils pèchent ?

[1] Pour le faire, les pélagiens arguaient à tort de πολλοί, *multi*, comme si ce mot signifiait « pas tous » et s'opposait à la totalité. C'est une expression sémitique pour désigner au contraire la multiplicité par opposition à l'unité.

chapitres qui risque d'en oublier le véritable propos : S. Paul n'y traite pas du problème de la prédestination ou de la réprobation des personnes. Non que le problème ne puisse être posé à propos de ce texte, mais il n'y est pas résolu. En concentrant toute son attention sur les citations de l'A T. qui émaillent ce chapitre, sur l'usage que Paul en fait, et sur le vocabulaire théologique par lequel il s'exprime, le P. L. retrouve son intention première. Il ne s'agit pas du salut ou de la damnation des hommes, mais du rôle d'Israël et des Gentils dans l'histoire du salut de l'humanité : les promesses de Dieu sont-elles stables quand le rôle d'instrument des desseins de Dieu semble enlevé à Israël et donné aux Gentils ? Et loin d'envisager la damnation d'une collectivité, ou de certains individus, Paul montre comment Dieu ordonne tout, même la chute d'Israël, au salut des Gentils, et des Juifs. « Dieu a enfermé tous les hommes (Juifs et Gentils) dans la désobéissance, pour faire à tous miséricorde » (XI, 32). Et Paul terminera par une exclamation de joie admirative devant la sagesse insondable de Dieu, qui par des voies incompréhensibles, veut assurer le triomphe de la miséricorde (XI, 33 ss.). La théologie paulinienne de l'histoire consiste à reconnaître à l'œuvre le plan de Dieu de telle façon que personne, ni grec, ni juif, ne puisse attribuer le salut à ses propres forces.

* *

10. — Réalisant un projet qui remonte à 20 ans, le P. B. RIGAUX, O. F. M., vient de nous donner enfin son magistral commentaire sur *Les Epîtres aux Thessaloniciens* [2].

Avant de l'ouvrir, il faut le peser : 750 pages grand format sur les deux lettres qui sont parmi les plus courtes du N. T. Et l'auteur nous avertit qu'il a « cédé plus souvent à la nécessité de retrancher qu'au désir d'informer ». Si les épîtres aux Thessaloniciens « ne sont pas les plus importantes ni les plus difficiles », elles sont sans doute les premiers écrits chrétiens qui nous soient parvenus, et nous permettent d'atteindre ce *no man's land* des années 30-50 si décisives pour l'histoire du christianisme. On se réjouira donc que le P. R. ait eu le courage de les examiner de très près et pris le temps de composer un ouvrage dont aucune étude sérieuse sur le sujet ne pourra plus se passer. Il n'a rien négligé des travaux antérieurs aux siens. Mais plus encore que l'information, qui jamais n'écrase, ce qui frappe, c'est la sensibilité aux problèmes et aux nuances, la sérénité de la discussion, la sûreté et la modestie du jugement. Le lecteur suit sans peine, et se surprend à se délecter. Nous nous limiterons ici à quelques conclusions de ce grand livre.

— a) *Les circonstances historiques des épîtres.* — L'évangélisation de Thessalonique par S. Paul et ses compagnons a été poursuivie assez longtemps, peut-être deux ou trois mois. Si les *Actes* donnent l'impression d'un séjour plus bref, en mentionnant trois sabbats seulement, c'est l'effet d'un de ces raccourcis dont le livre est familier. Quand Paul écrit à ses nouveaux chrétiens sa première lettre, il est à Corinthe, et Timothée et Silas (dont le P. R. renonce à préciser les déplacements) sont auprès de lui, mais son cœur est encore à Thessalonique. « Bérée ne fut qu'une halte. Athènes un échec. Le grand travail n'a pas encore commencé à Corinthe... L'essentiel de ses préoccupations reste Thessalonique. C'est là, pour le moment, et à Philippes, que se joue le sort de ses églises d'Europe » (p. 32). La lettre peut donc remonter au début 51, 4 ou 6 mois après le départ brusqué de Thessalonique. Le P. R. ne se prononce pas sur la date de la seconde. Elle n'a pas dû être écrite longtemps plus tard : Paul peut encore rappeler sa prédication. Cependant la situation a évolué et la communauté ne connaît plus les premiers enthousiasmes de la conversion. On ne peut tirer de II, 2 que l'occasion en ait été une fausse lettre attribuée à Paul, et s'il ajoute de sa main quelques mots à la fin de l'épître, c'est un usage attesté par les papyrus du temps, et non forcément une précaution contre des faux possibles.

— b) *Mais la seconde épître est-elle authentique?* — Les difficultés contre l'authenticité paulinienne ne manquent pas. D'une part, elle offre tant de ressemblances avec la première épître qu'on pourrait penser à un réemploi de celle-ci, sauf précisément pour le passage essentiel, II, 1-12, qui répond au but même de cette nouvelle lettre. Ces ressemblances s'accompagnent d'une non moins frappante différente de ton. Comparé à la fraîcheur de la première, la seconde donne l'impression « de réchauffé et de soufflé », et « prend des airs d'encyclique pontificale » (p. 135, 139). Ne faut-il pas penser à un rédacteur, qui s'inspire de la première, pour faire passer ce qu'il a à dire sur le retard de la Parousie en II, 1-12 ? Car d'autre part, la doctrine de ce passage, énumérant un certain nombre de signes précurseurs de la Parousie, s'accorde mal avec celle de la première épître qui s'en tient à l'incertitude absolue des temps et moments, et semble entrevoir comme prochaine la fin des temps.

La discussion de ces difficultés par le P. R. est un modèle de sens littéraire, et de bon sens tout court, averti de la complexité du problème. Si l'on admet l'hypothèse d'un faux, il faut l'expliquer : pourquoi, quand, à qui écrit-il ? Comment peut-il faire allusion en III, 6-15 à un abus précis, à une situation concrète bien connue, et l'attribuer aux Thessaloniciens ? Comment expliquer la touche paulinienne du ch. II lui-même, « mêlant enseignement à parénèse, sautant d'un point à l'autre par association d'idées, mêlant profondeur de conception du drame capital du monde à des emprunts apocalyptiques... » (p. 146).

Le thème des signes de la Parousie en II Th. et celui de son imprévisibilité en I Th. ne s'opposent pas plus que dans la tradition synoptique du discours eschatologique. Ce sont des thèmes traditionnels de l'apocalyptique, « repris et utilisés par le N. T., déjà stylisés par une longue tradition. Ils n'ont plus avec l'histoire les correspondances qu'on leur prête. Leur objectivité est ailleurs » (p. 141).

[2] In-8, XXXII + 754 p., 3.600 fr. Coll. *Etudes Bibliques*. Paris, Gabalda, 1956.

Quant aux difficultés littéraires, le problème est précisément de tenir compte à la fois des différences et des ressemblances entre les deux épîtres. Il y a similitude et similitude : des ressemblances peuvent trahir non point une dépendance directe, mais l'utilisation d'un fond commun d'expressions courantes, de formules épistolaires, de clichés, et le recours à ces « expressions récurrentes dont tout homme, mais surtout tout homme parlant souvent en public, charge ses discours et ses écrits... C'est au-delà même de I. Thess. qu'il faut chercher la source des parallèles : c'est dans le kérygme et la parénèse apostoliques et le genre épistolaire » (p. 152). Si le problème est considéré en son ensemble, « en se souvenant de ses vraies inconnues », l'authenticité peut être conservée, et il ne reste qu'à expliquer la différence de ton entre les deux lettres par l'évolution de la situation. La persécution s'est aggravée, l'attente eschatologique s'est accentuée, la tentation de ne plus travailler est devenue plus nocive [3]. De plus, Paul a commencé de nouveaux champs d'apostolat, et Thessalonique n'est plus « la » communauté qui absorbe tous ses soucis.

— c) *Les relations avec la tradition évangélique.* — Depuis longtemps les ressemblances des épîtres aux Thessaloniciens, avec les synoptiques, pour les textes eschatologiques surtout, ont retenu l'attention des critiques. Le P. R. reprend leur étude et conclut à l'impossibilité d'établir une dépendance littéraire (contre Hölscher, Orchard, Beasley-Murray). S. Matthieu, xxv, et S. Paul dépendent tous deux de discours de Jésus, fixés soit dans le style de la prédication, soit en des écrits antérieurs à nos évangiles. Mais il n'est pas établi qu'ils aient tous deux les mêmes sources écrites, ni même que S. Paul ait utilisé des sources écrites. Il reste une parenté étroite entre nos épîtres et certaines paroles de Jésus telles que les synoptiques les rapportent. Mais en I Th., iv, 15, quand S. Paul s'appuie sur « la parole de Jésus » pour répondre au trouble de ses lecteurs et leur rappeler la certitude de la réunion des vivants et des morts avec le Seigneur, selon le P. R., il ne s'agirait pas d'une révélation particulière du Christ avant ou après sa résurrection, mais Paul se réfèrerait globalement à l'enseignement eschatologique de Jésus.

De même, le P. R. ne croit pas nécessaire de faire appel à une dépendance littéraire, ni à l'utilisation commune de « catéchismes » déjà fixés, pour expliquer les analogies entre nos épîtres et la Ire de S. Pierre. Le recours aux paroles de Jésus, et la diffusion de la parénèse chrétienne suffiraient à en rendre compte.

— d) *L'enseignement eschatologique des épîtres aux Thessaloniciens.* — Au lieu du classique chapitre fourre-tout sur la théologie de nos épîtres, le P. R. nous donne une étude précise du vocabulaire et des formes de l'enseignement paulinien. Il distingue le kérygme (proclamation de l'économie), dont les formules sont particulièrement reconnaissables en I Th., i, 9-10 ; iv, 14 ; v, 9, la parénèse (règle de vie déduite du kérygme) dont il souligne l'inspiration christocentrique, spirituelle, eschatologique et ecclésiale, et enfin l'eschatologie (consommation et couronnement de l'économie proclamée et vécue) dont tous les aspects sont analysés avec soin. Il commence par établir l'unité de perspective parousiaque en nos deux épîtres. D'après l'abbé E. Cothenet, disciple de M. A. Feuillet, Paul, comme Jésus déjà, aurait distingué plusieurs jugements et plusieurs parousies, et en I Th., ii, 16 et II Th., ii, 1-12, il envisagerait le jugement des Juifs et la ruine de Jérusalem, non la fin des temps [4]. Le P. R. discute cette interprétation et établit qu'en ces deux textes, la perspective est la même qu'en I Th., iv, 16-17 : celle de la fin des temps, où les plans ne sont pas distingués [5].

Nos épîtres entrevoient-elles comme prochaine cette fin des temps ? Le P. R. résume sa pensée en ces phrases dont tous les termes sont mesurés :

« Paul n'a pas enseigné la proximité de la Parousie. Il a, au contraire, adopté équivalemment l'attitude de Jésus sur l'ignorance totale touchant la date du jour du Seigneur. Il n'a jamais non plus explicitement envisagé une parousie à longue distance. D'autre part, son ignorance lui permettait d'espérer que le retour de Jésus ne se ferait pas attendre. Il a exprimé cet espoir explicitement. Il n'a pas mis proximité et éloignement sur le même plan. Il a surtout tenu compte de la proximité possible, voire vraisemblable et avec l'ardeur de son amour pour le Christ, il a souhaité fermement voir cette Parousie se produire même de son vivant » (p. 224).

Le langage apocalyptique de nos épîtres pose quelques délicats problèmes d'interprétation, si l'on se souvient qu'il s'agit d'un genre littéraire qui nous est devenu étranger.

« Il existe dans les lettres aux Thessaloniciens une affirmation très nette touchant le retour de Jésus, sa parousie, son apocalypse, sa manifestation à la fin du monde. Les circonstances et les descriptions de cette venue sont présentées dans un enveloppement où images et réalité sont difficiles à départager », [et dans le scénario de la Parousie], « la correspondance entre symbole et vérité nous échappe » (p. 279).

Il est sûr en tout cas que S. Paul envisage, pour la période qui précède immédiatement la Parousie, « un redoublement du mal dans toutes ses puissances : Satan, l'apostasie, l'impie » (p. 272). Il ne pense pas encore à une apostasie à l'intérieur de l'Eglise. Quant à l'Antéchrist, il lui donne une signification individuelle, mais ne dit rien de précis sur sa personne. Il ne s'agit pas d'un pseudo-messie juif, et il ne reçoit aucune spécification politique (contrairement à Daniel et aux apocalypses souvent). C'est un personnage religieux, une sorte de réplique du Seigneur, suppôt de Satan comme le Seigneur était l'envoyé de Dieu.

[3] P. 150, 9e l., lire II Thess., iii, 6-15.

[4] *La IIe Epître aux Thessaloniciens et l'apocalypse synoptique* dans *Rec. Sc. Rel.*, 1954, p. 5-39.

[5] « Pour que la division de perspective puisse se produire dans la pensée des auteurs, il aurait fallu qu'ils possèdent du déroulement de l'histoire, une vision que ne leur permettait pas leur ignorance du temps de la parousie. Pour eux, comme le jour de Yahvé pour les Prophètes, la Parousie est un tout sans division » (p. 209, n. 3). Ailleurs, il cite le P. Dupont (*L'union avec le Christ*, p. 52) : « Si l'on peut parler de « parousie » à propos de la ruine de Jérusalem, ce n'est pas par opposition à un autre avènement, mais seulement en tant que cette catastrophe implique virtuellement la fin du monde, celle-ci n'étant que la conséquence dernière et amplifiée de l'acte essentiel qui fut posé ce jour-là » (cité p. 209, n. 1).

Y a-t-il à son sujet enseignement explicite et formel ? La comparaison avec d'autres textes du N. T. montre que ces divers écrits « interprètent un fonds commun ». Ainsi la I^a de S. Jean actualise l'enseignement sur la parousie et l'antéchrist, « l'applique aux hérétiques de son temps et voit dans leur apparition l'accomplissement de la prophétie ». L'Apocalypse interprète aussi librement les traditions chrétiennes en montrant dans le pouvoir persécuteur et destructeur de l'empire romain, la réalisation de l'opposition eschatologique au Christ.

« De cette diversité de présentations sur un fonds commun doctrinal, nous conclurions volontiers à une absence d'enseignement bien assuré. On pourrait parler de conjectures que chaque auteur se permet, pour montrer la réalisation d'une attente certaine. L'Eglise aurait su, en général, que l'Antéchrist viendrait avant la parousie du Christ. Chacun interprèterait cette tradition avec une large liberté et sans prétendre à une certitude dans un domaine où l'ignorance prévalait » (p. 278-279).

Quant au mystérieux obstacle qui empêche l'Adversaire de se révéler (II Th., II, 6-7), nous sommes plus encore dans le vague. L'une des interprétations les plus sympathiques y voit la prédication de l'Evangile (Allo, Buzy, Amiot). Le P. R. la repousse en disant qu'on ne voit pas pourquoi Paul parlerait si mystérieusement, si secrètement, d'une chose aussi simple. Quant à l'opinion de Cullmann et Munck, selon laquelle Paul en personne, responsable de l'évangélisation des Gentils, serait « le retenant » qui retarde la manifestation de l'Antéchrist jusqu'à ce qu'il soit « mis de côté », elle ne tient pas compte du fait que Paul espère être vivant à la parousie, selon I Th., IV, 13-18.

Ce n'est pas sans hésitation que le P. R. propose son interprétation. Lorsque Paul était encore (ἔτι) au milieu de ses lecteurs, il ne leur a parlé que de l'apostasie et de l'Adversaire (II, 5 résume ce qui précède). Mais « maintenant (νῦν) », il leur devient évident (οἴδατε) que quelque chose, quelqu'un, empêche le péché d'arriver à son comble. De cela, Paul ne leur a pas encore parlé. Il a pu reprendre une tradition apocalyptique sur un mystérieux empêchement à la venue du Messie, et le reporter sur l'Antéchrist. Il n'explique pas ce dont il s'agit et il ne doit pas l'ignorer totalement, mais le P. R. s'avoue incapable de le découvrir. Cette réserve est sage, mais ne serait-il pas regrettable que l'exégèse perde tout esprit d'aventure ?

Par delà toutes ces incertitudes, une assurance demeure : toute la doctrine paulinienne sur les fins dernières est une réflexion sur le mystère du Christ mort et ressuscité. Elle ne fait que développer la promesse qui nous est donnée de « vivre avec le Christ ». Et parce qu'elle est fondée sur la foi en la résurrection déjà accomplie du Seigneur, notre espérance est sûre.

* *

11. — En toute indépendance du P. B. Rigaux, M. Charles MASSON, professeur à la Faculté de théologie protestante de Lausanne, a commenté *Les deux Epîtres de saint Paul aux Thessaloniciens* d'une façon beaucoup plus succincte, mais sérieuse et précise [6].

Il ne s'attarde pas sur les questions d'introduction. Il admet comme plausible l'hypothèse de Rendel Harris, que Rigaux ne retenait pas : dans I Th. Paul répondrait à une lettre des Thessaloniciens apportée par Timothée. Quant à la seconde épître, M. se prononce contre l'authenticité : la différence de ton l'impressionne, et surtout il estime que l'enseignement eschatologique de II, 1-12 « ne peut trouver place dans celui des épîtres authentiquement pauliniennes » (p. 10). D'après I Th. la parousie serait imminente, tandis que II Th. la recule dans un avenir indéterminé en parlant des signes précurseurs qui ne sont pas encore réalisés. M. ne voit pas le moyen d'introduire l'apostasie et la révélation de l'Impie dans des textes comme I Th., IV, 13-V, 11, ; I Cor., XV, 20-28; Rom., XIII, 11 ss. Il oppose l'apocalyptique, dont le propre est « de chercher à déterminer le moment de l'événement dernier par l'indication des signes avant-coureurs », et la conscience eschatologique, chez Jésus comme chez Paul, qui est « conscience de l'imminence de l'événement dernier et de l'impossibilité d'en fixer le moment » (p. 11).

Cet exposé est trop rapide pour être convaincant. A-t-on le droit de se servir de cette opposition pour opérer une discrimination, dans le discours eschatologique synoptique, entre ce qui revient à Jésus, et ce qui relève de l'apocalyptique ? N'est-ce pas nous qui mettons une contradiction entre deux thèmes que l'eschatologie juive et chrétienne savait accorder ? C'est le problème de cette eschatologie dans son ensemble qui est posé et non résolu. Avouons plus simplement qu'il nous est devenu difficile d'en maîtriser toutes les conceptions. Dans ces conditions, nous pouvons regretter que S. Paul ne nous ait nulle part laissé une synthèse de sa vision eschatologique en tous ses détails, mais il est délicat de mettre II Th. en contradiction avec d'autres textes. D'ailleurs, le problème d'authenticité doit se traiter avant tout sur le terrain littéraire, plutôt que théologique.

Passant au commentaire de II Th., M. s'exprime comme si S. Paul en était l'auteur, et cela lui paraît « licite, et même nécessaire... puisque nous entrons ainsi dans l'intention de l'auteur qui l'a écrite en son nom » (p. 84, n. 1). Cette note ne nous satisfait pas. Il faut encore expliquer pourquoi cet auteur fait parler Paul de cette façon, le fait rendre grâces et intervenir en une situation concrète prêtée à ses correspondants. Après avoir admis l'inauthenticité, M., dans son commentaire, se donne tous les avantages de l'authenticité.

Ce commentaire est par ailleurs excellent dans sa brièveté. Il colle au texte pour le « rendre » au mieux et en saisir les nuances. Il est averti, bien entendu, des caractères du langage apocalyptique. Il laisse aux notions apocalyptiques leur valeur d'élément traditionnel, susceptible d'être repris et soumis par des auteurs différents à des réinterprétations nouvelles. Il leur conserve leur valeur avant tout religieuse, et non pas historique ou politique. Ainsi l'Antéchrist

[6] In-8, 118 p., 765 fr. fr. *Commentaire du Nouveau Testament*, XI, a. Paris et Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1957.

« est une figure exclusivement religieuse. Il se définit par son rapport tout négatif avec Dieu. Il n'a aucun caractère national ou politique. Il est universellement humain comme le Christ, et cela suffit à condamner toute tentative pour l'identifier à un souverain de ce monde ou à un faux Messie juif... L'Impie reste une figure apocalyptique sur laquelle il est impossible de mettre un nom, si elle doit jamais en porter un » (p. 104)[7].

Cette fidélité aux lois d'un langage d'un temps révolu, est encore le meilleur moyen d'en dégager l'actualité pour notre temps. M. sait la faire sentir discrètement. Paul utilise des éléments traditionnels : ce qui importe, c'est l'intention avec laquelle il le fait. Quand il parle de l'Adversaire, par exemple, cette intention est claire : « montrer l'essence de la révolte de l'Impie dans sa volonté délibérée de se substituer à Dieu. *Il cherche à se faire lui-même Dieu.* Le texte n'en dit pas davantage, mais derrière les mots employés avec une concision extrême, on devine le transfert sur l'Impie des sentiments religieux toujours prompts à se réveiller dans les masses, en apparence les plus indifférentes ou hostiles à Dieu » (p. 97). « Quand l'homme nie Dieu, il cherche à remplir lui-même le vide laissé par le Dieu qu'il nie, et ce n'est pas un des moindres signes de la structure religieuse de son être que son impuissance à rejeter Dieu sans chercher à prendre sa place » (p. 96). Deux *excursus* dégagent la signification des grands textes eschatologiques pour l'Eglise d'aujourd'hui (p. 64 s, 104 s). Il y aurait eu intérêt à compléter en ce sens les indications de nos épîtres par l'enseignement du N. T. dans son ensemble.

A noter en I Th., IV, 14, la traduction : « Dieu amènera par ce Jésus ceux qui sont morts », au lieu de la traduction fréquente : « Dieu amènera ceux qui sont morts en Jésus » (J. Dupont, en admettant une équivalence entre διὰ et ἐν), ou : « par Jésus » (B. Rigaux, qui pense à la transformation de la mort du chrétien, mort pleine d'espérance, à cause de Jésus). D'après M., Paul veut donner la certitude que les morts participeront à la venue glorieuse du Seigneur : comment ? par ce Jésus dont il vient de rappeler la mort et la résurrection. « Jésus sera le médiateur de l'achèvement de l'œuvre rédemptrice à la fin des temps, comme il en a été le médiateur au centre de l'histoire du salut » (p. 56).

M. pense que « la parole du Seigneur » de I. Th., IV, 15 est une réponse de l'Esprit à un problème nouveau de l'Eglise (p. 63). Il introduit une perspective millénariste en I Th., IV, 15 ss. et en I Cor., XV, 25 : les croyants ressusciteront pour être associés au règne du Christ sur la terre, qui, inauguré par la Parousie, durera « jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds ». Mais ce dernier texte est-il bien compris ? Car si le dernier ennemi est la Mort (I Cor., XV, 26), la victoire n'est-elle pas remportée par la résurrection des morts, qui coïncide avec la Parousie ? (p. 61 et 65).

[7] L'opinion de Calvin, identifiant avec le Pape l'Impie siégeant dans le temple, n'est rappelée que pour mémoire, dans la ligne des fausses interprétations historisantes (p. 96, n. 4).

12. — Dans la collection *La Sacra Bibbia*, dirigée par Mgr Garofalo, dont l'*Ami* a déjà dit plusieurs fois le sérieux et l'orientation théologique et pastorale, M. l'abbé Pietro DE AMBOGGI a présenté et commenté *Les Epîtres Pastorales de saint Paul à Timothée et à Tite* [8]. L'information est étendue, et l'exposé clair. Pas de nouveauté dans les positions adoptées, mais les problèmes ne sont pas évités, et le lecteur se voit indiquer toute la bibliographie désirable, s'il veut juger par lui-même. L'influence du grand commentaire du P. Spicq (voir *Ami* 1948, p. 534-536) est manifeste, et pouvait difficilement être évitée.

On sait que les Epîtres pastorales sont les plus contestées quant à leur attribution à saint Paul. D. consacre 48 p. de son introduction à ce problème. Il relève les traces des Pastorales dans les écrits chrétiens des trois premiers siècles, estime avec Spicq que I Tim., I, 16 est déjà cité et attribué à Paul en II Petr., III, 15-16 (qu'il date de 67), et il pense que nos épîtres ont influencé la littérature johannique. La psychologie de leur auteur serait conforme à celle de S. Paul vers la fin de sa vie : psychologie de converti, de vieillard, de prisonnier. Il n'est pas étonnant qu'à cet âge, on loue le temps passé, on recommande la modération (le milieu littéraire du thème aurait été plus éclairant que la psychologie qu'il est censé exprimer), on ne goûte plus le sport (cp. I Tim., IV, 7 et I Cor., IX, 24-27) ! Prisonnier, Paul aurait eu le temps de parfaire son grec et de se frotter de latin, en bavardant avec ses gardes et en leur empruntant des livres ! Cette suggestion, dont le P. Spicq est responsable, se trouve exploitée par une comparaison en règle avec *Le mie prigioni* de Silvio Pellico, qui, gardé par des allemands, éprouvait parfois le besoin d'écrire en allemand.

A cette place, ces considérations psychologiques ne sont pas de bonne méthode. C'est sur le terrain littéraire que le problème se pose. Avant d'y arriver, D. examine encore les difficultés tirées de la doctrine de nos épîtres, si différente en ses thèmes et en son accentuation, des épîtres pauliniennes incontestées. Cette doctrine aurait mérité une étude positive pour elle-même, conduite avec le souci constant de la comparer aux autres épîtres, afin de marquer la continuité ou les nuances. D. réfute des objections, discute avec des « adversaires » (Dibelius est qualifié de rationaliste), veut leur couper toute échappatoire, comme s'ils en cherchaient. Plus de sérénité n'aurait pas affaibli la cause défendue. Même ton apologétique à propos du vocabulaire et du style. Après toutes les raisons qui établissent, pour Paul, le droit de varier son style, ce n'est pas sans stupeur que l'on arrive à la conclusion : D. admet l'intervention d'un secrétaire, « que nous pourrons dire, de quelque manière, rédacteur » (p. 35), et ce pourrait être S. Luc. Pourquoi s'être tant battu ?

L'examen du contexte historique des Pastorales est mieux conduit. Les erreurs dénoncées ne sont pas encore le gnosticisme du IIe s. Elles reflètent un certain judaïsme, épris de spéculations sur des mythes et des généalogies, et mêlé de magie. D'au-

[8] *Le Epistole Pastorale di S. Paolo a Timoteo e a Tito.* In-8, 258 p. Turin, Marietti, 1953. En dépôt chez Lethielleux.

tre part, la hiérarchie ecclésiastique supposée reste à une étape de transition, antérieure à S. Ignace d'Antioche. Sous l'autorité de l'Apôtre et de ses délégués, la hiérarchie locale comprend des *presbytres-épiscopes* et des diacres. L'office des premiers n'apparaît pas clairement, le vocabulaire n'est pas fixé, ni la distinction postérieure entre *presbytres* et *épiscopes*. D. suppose que parmi eux, les *presbytres présidents* (I Tim., ℣. 17) avaient le titre honorifique d'*épiscopes*, mais ne constituaient pas un ordre à part ; dans notre vocabulaire, ils auraient été de simples prêtres. C'est après la mort de l'Apôtre que l'épiscopat monarchique serait apparu nettement. Rien n'oblige donc à repousser les Pastorales au second siècle. D. les place entre la libération de S. Paul en 62 et son martyre en 67 : I Tim., en 64-65, Tit. peu après, II Tim. durant la dernière captivité à Rome.

La théologie des épîtres est exposée sous forme de répertoire très riche et commode (Dieu, le Christ, l'Esprit... jusqu'aux vertus chrétiennes) de leur vocabulaire doctrinal (regrettons l'absence d'un index des mots expliqués). On y trouve synthétisé le résultat des analyses faites au cours du commentaire. D. a su retenir le meilleur des notations du P. Spicq sur les caractéristiques de cette théologie, par exemple sur l'idéal moral souvent exprimé dans les termes des moralistes grecs et constituant « la charte de l'humanisme chrétien ».

Le commentaire suit de près les particularités du texte et se signale par sa précision. On pourra parfois donner moins de poids que l'auteur à certaines prépositions : en I Tim., IV, 14 peut-on tirer d'un *avec* (μετα) l'idée que lors de l'ordination de Timothée, l'imposition des mains des presbytres n'était qu'un « un rite d'accompagnement de caractère secondaire, non causatif, mais, si l'on veut, décoratif » (p. 139) ? et d'un *par* (δια) qui introduit la mention d'une *prophétie*, que celle-ci devait être une parole inspirée accompagnant l'imposition des mains, et jugée efficace, à la manière de ce que l'on appellera plus tard la forme du sacrement ? *Prophétie* semble désigner un discours inspiré pour instruire ou édifier, ou une parole délivrée de la part de Dieu plutôt qu'une prière pour conférer un charisme (cf. I Tim., I, 18 : cp. Act., XIII, 2). Il eût été bon d'ailleurs de souligner cette intervention des charismes dans la constitution même des ministères hiérarchiques. S. Jean Chrysostome signalait encore les révélations de l'Esprit-Saint qui pouvaient accompagner, de son temps les élections épiscopales.

Le commentaire est enrichi de notes particulières sur les questions méritant une attention spéciale. Des expressions caractéristiques sont scrutées avec soin (*le bon combat, le beau dépôt...*). Plusieurs de ces notes apportent une contribution intéressante à la théologie ou à la morale des Pastorales (la *conscience*, l'apostolat, la divinité du Christ...). L'imposition des mains est interprétée toujours comme un rite d'ordination, même en I Tim., V, 12, où Galtier voudrait trouver un rite de réconciliation des pénitents. D'utiles bibliographies complètent ces notes, et achèvent de faire de l'ouvrage un instrument de travail de bon service.

* *

13. — En tête de son commentaire de *L'Epître aux Hébreux*[9], M. Jean HERING, professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, cite un mot de C. J. Vaugham qui justifie par son profit spirituel l'emploi du microscope dans l'étude d'une phrase ou d'un mot de la Sainte Ecriture. C'est dire qu'une grande attention sera donnée au texte. De fait, H. a le souci de s'assurer de sa teneur originale, de la traduire aussi bien que possible, et de l'expliquer en précisant la portée de chaque mot de quelque importance pour le sens de la phrase. Il dit sa pensée avec concision et netteté, en nous épargnant les discussions techniques ou les défilés d'opinions divergentes. Quand on peut hésiter, il ne majore pas les probabilités, même en sa faveur. Un modèle de préparation de texte.

La traduction est à dire plutôt qu'à lire. H. pense en effet, sans nous imposer son jugement d'ailleurs, que notre épître est en réalité le texte d'un sermon. Le dernier chapitre, le seul à présenter une forme épistolaire, serait une brève lettre ajoutée à l'homélie par le même auteur, ou plutôt par un autre. La traduction cherche le ton du discours, voire de la causerie. Je ne sais si c'est toujours le ton de l'original, mais nous ne l'avons jamais entendu ainsi.

Il s'agit d' « un sermon d'un docteur qui ne craint pas d'enseigner la théologie à ses auditeurs... ; et on peut ajouter : une théologie destinée à des chrétiens déjà avancés, chez qui on peut présupposer l'enseignement élémentaire » (p. 11). Aussi l'introduction et le commentaire font-ils la première place à la pensée de l'auteur. Qui était-il ? A qui s'adressait-il ? L'auditoire du sermon n'est pas forcément à identifier avec les destinataires du ch. XIII. H. se contente d'une forte probabilité pour un auditoire de judéo-chrétiens. Sans reprendre la question de l'auteur, il accepte l'hypothèse Apollos. Sans trancher, il penche pour une date un peu antérieure à 70, à cause du silence de l'épître sur la ruine du Temple. L'intérêt de notre écrit ne réside pas dans ces problèmes, mais dans sa théologie, sa méthode d'exégèse de l'A. T., sa façon d'assimiler dans une pensée chrétienne des pensers philoniens.

Sa christologie est paulinienne si l'on veut, avec « les thèmes de la préexistence du Christ comme Fils de Dieu et Homme céleste, de son abaissement par son incarnation et sa passion, de son exaltatation après sa mort ». Mais elle reçoit un accent nouveau : c'est « une christologie de l'Ascension plutôt que de la résurrection » (p. 9). De plus cette christologie est centrée sur le sacerdoce du Christ selon l'ordre de Melchisédech, notre auteur ayant trouvé dans le Ps. CX (pourquoi en faire un psaume macchabéen, p. 66 ?) « le point d'Archimède qui permet de soulever de ses gonds tout le culte juif remontant d'après la tradition à Moïse et Aaron » (p. 9). A l'occasion le commentaire note combien cette christologie du Fils médiateur de la création (I, 2) diffère, par ses horizons plus vastes, de tel « type de christianisme qui ne professe qu'un intérêt sotériologique immédiat » (p. 21). « Reflet lumineux de la Gloire » de Dieu (I, 3), le

[9] *Commentaire du Nouveau Testament*, XII, in-8, 134 p. 9,90 fr. suisses. Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1954.

Fils est de la même essence que le Père (p. 22). H. compare l'abaissement du Christ selon Phil., II, qui souligne son aspect éthique d'obéissance au Père, et selon Heb. qui le caractérise « surtout par la soumission aux lois de l'existence humaine, comme on dirait peut-être de nos jours » (p. 70).

H. ne veut rien sacrifier du réalisme humain de cette christologie : par son sacrifice même, le Fils a été rendu parfait, d'une « perfection humaine qu'il ne possédait pas auparavant et qui fait de lui le Grand-Prêtre idéal, intercédant pour les hommes et achevant l'œuvre du salut par un véritable renouvellement de l'humanité » (p. 24). A Gethsémani, selon V, 7-9, Jésus a prié avec cris et avec larmes, et fut exaucé en étant délivré non de la mort, mais de la peur de la mort : c'est ainsi qu'H. comprend la fin du ỳ. 7, en donnant à « *eulabeia* » le sens de *peur, angoisse*, et non de *piété*. Bien d'autres notations sont données au passage, qu'ils faut savoir cueillir et rassembler. H. n'en fait pas la synthèse, et c'est dommage que, pour la commodité du lecteur, il n'ait pas dressé d'index.

Les relations avec Philon sont signalées au cours du commentaire ou en des notes érudites riches en indications de travail. L'introduction donne la note juste. Notre auteur évolue dans un monde de pensée platonisant plutôt que juif.

« La succession des deux éons (l'éon actuel et l'éon futur), conception classique dans le judaïsme et le christianisme primitif, est remplacée par la superposition de deux plans coexistants : le monde suprasensible et celui des phénomènes... Néanmoins la sensibilité chrétienne de notre auteur réagit énergiquement contre la tendance platonisante, chaque fois que l'espérance chrétienne est en jeu » (p. 10).

Pour un platonisant conséquent, le salut, en effet, consisterait dans le retour de l'âme dans le monde invisible d'où elle vient. Selon Heb., le Ciel est devant nous, il n'a pas été ouvert avant le Christ, et nous y marchons à sa suite dans la foi : « *La mystique du retour est remplacée par la mystique du départ* » (p. 10). Et par suite, la vie terrestre, quoique passagère, reçoit une valeur positive, comme la création.

Dans le commentaire, l'analyse commande. H. procède verset par verset, parfois mot par mot. Il marque bien les groupements élémentaires, beaucoup moins les grands ensembles, et se contente d'un plan général sans dégager nettement les grandes articulations de l'écrit, beaucoup mieux construit qu'il n'en paraît. La place des divers développements dans l'ensemble n'est pas suffisamment indiquée. On garde l'impression d'un discours chaotique ou l'on ne suit pas très bien la marche de la pensée.

## IV. — THEOLOGIE

14. — Nous plaçons sous la rubrique théologie un petit livre composé par le P. H. M. Féret, O. P., au cours d'un séjour à Rome, bien que par son titre il paraisse traiter d'un problème purement historique : *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le « conflit » des deux Apôtres*[1]. Mais le P. F. veut saisir la signification des faits, et il a raison de penser que pour une théologie de l'Eglise, non seulement les textes inspirés doivent compter, mais d'abord les événements auxquels les textes font écho ou qu'ils interprètent. A cause des acquisitions doctrinales dont ils ont été l'occasion, ces faits ont « valeur permanente de signes et de principes directeurs », ce sont des « faits de révélation » (p. 108).

Le P. F. veut serrer de près les textes d'Act., XV, et Gal., I-II, qui se rapportent au « conflit », et il propose une reconstitution des faits qui place l'altercation d'Antioche avant le synode de Jérusalem. Si l'ordre est inversé en Gal., ce serait que S. Paul s'y préoccupe de justification théologique plus que de narration historique. Il suit l'ordre chronologique en I, 13-II, 3 (« ensuite... ensuite... »), mais il s'en dégagerait dès II, 4, et en II, 11, il pourrait très bien passer par un ὅτε δὲ à l'évocation d'un fait antérieur à ce qu'il ne peut loger l'incident d'Antioche dans le récit de S. Luc après le concile de Jérusalem, tandis qu'il se situerait sans trop de mal dans le scénario des Actes avant le concile. Luc mentionne l'arrivée de « certains venant de Judée » et troublant la communauté d'Antioche par leurs théories sur la nécessité de la circoncision (XV, 2). De son côté, Paul parle à Antioche de « certains venant de chez Jacques » et inquiétant les frères qui faisaient table commune entre circoncis et incirconcis (Gal., II, 12). Mais pour aligner Paul sur le récit de Luc, il ne suffit pas de noter que celui-ci est de genre historique : Luc a sa façon de concevoir son métier d'historien, et sa chronologie pose quelques problèmes délicats. Il ne semble pas que les exégètes s'empressent de faire bonne grâce à l'hypothèse du P. F.

Mais là n'est pas l'essentiel du livre, que nous préférons lire et recommander comme une réflexion théologique à partir de l'histoire sur des problèmes d'Eglise qui, sous une forme ou une autre, n'ont pas fini de se poser. Le conflit des deux Apôtres met en cause toute une ecclésiologie dont nous avons à faire notre profit. La crise judaïsante a été d'une exceptionnelle gravité, et les réactions des hommes engagés sont toujours utiles à notre instruction. Il y a les « intègres judaïsants » sans mandat et dangereux. Il y a Pierre dont l'autorité, la première de toutes, ne supprime pas le rôle de Jacques à Jérusalem, ni celui des responsables de la communauté d'Antioche : cette autorité n'implique pas qu'il dût voir plus clair plus tôt que ces pasteurs responsables. Il y a Paul que sa vocation particulière met à même de percevoir le premier le danger, pour l'apostolat des Gentils, de l'attentisme de Pierre. Et n'oublions pas la masse anonyme des croyants qui se réjouissaient des nouvelles concernant les Gentils (Act., XV, 3), et dont la réaction comme instinctive indiquait déjà aux pasteurs, « en plein respect de leurs responsabilités propres, dans quel sens sans doute chercher les solutions » (p. 100).

Nous ne pouvons résumer ici le livre, ni les réflexions sur la permanence, dans l'Eglise, de la mission de type paulinien (p. 110), et sur la victoire de Pierre, fidèle à sa mission de « pierre fondamentale de l'édification jamais achevée de l'Eglise », en intégrant « tout nécessaire progrès de cette Eglise au mystère personnel de Jésus, Messie et Fils de Dieu vivant » (p. 113-114). Ce livre est un bel acte de foi, vigoureuse, éprouvée, dans le mystère de l'Eglise historique.

[1] In-8, 130 p. Paris, Edit. du Cerf, 1954.

15. — Dom Jacques DUPONT, O.S.B., a consacré une étude très intéressante à *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*[2]. L'œuvre rédemptrice du Christ, en S. Paul, est exprimée plus souvent en termes de pardon, de libération, de justification ou de sanctification, que de réconciliation (seulement 4 textes principaux : II Cor., V, 18-20 ; Rom., V, 10-11 ; Col., I, 20-22 ; Eph., II, 16, et une mention en passant en Rom., XI, 25). Paul est cependant le seul, dans le N. T., à traiter de la réconciliation : il s'agit là de l'aspect proprement théocentrique de la rédemption, de l'établissement de nouvelles relations entre l'homme et Dieu. Ce thème méritait une étude attentive et l'on se réjouira que Dom D. l'ait conduite avec une méthode si précise.

Il est remarquable qu'à l'actif, et quand il s'agit de la rédemption, le verbe *réconcilier* (surtout « *katallassein* ») a toujours Dieu pour sujet. Dieu a l'initiative de la réconciliation. Et celle-ci ne consiste pas, de sa part, à changer les dispositions de l'homme pécheur à son égard : c'est parce que Dieu a opéré d'abord la réconciliation que l'homme est ensuite invité à changer ses dispositions (II Cor., V, 18-21). Elle ne tient pas non plus dans le fait que Dieu aurait changé ses dispositions à l'égard de l'homme et se serait réconcilié avec lui : avec Dieu comme sujet, le verbe n'est jamais employé au moyen par S. Paul (à la différence de II Mac., I, 5 ; VII, 33 ; VIII, 29, où Dieu est supplié de *se réconcilier* avec son peuple). Dieu réconcilie le monde avec lui, en changeant la situation des hommes vis-à-vis de lui, avant même qu'ils aient transformé leurs dispositions et leurs sentiments à son endroit. Aussi le verbe au passif a-t-il toujours les hommes pour sujet : ils *sont réconciliés* par Dieu (Rom., V, 10-11 ; XI, 15 ; Col., I, 18). Et encore ne s'agit-il point d'un changement de leurs sentiments par la grâce. Ils bénéficient d'un acte gratuit de Dieu (de son *agapè*, ou de son *eudokia*), renversant une situation avant même d'opérer une transformation subjective de l'homme. Le verbe apparaît au moyen en II Cor., V, 20 : parce que les hommes sont réconciliés par grâce, Paul leur annonce de la part de Dieu la paix, et les invite à *se réconcilier* avec Dieu, à rendre effective pour eux la réconciliation en se convertissant.

Dom D. montre que S. Paul transpose sur le plan religieux le langage courant dans l'hellénisme pour décrire la situation d'hommes en état d'inimitié, cherchant à se remettre en paix, ou celle d'un roi offrant par un *ambassadeur* la *paix* à ses *ennemis* ou à des *étrangers*. Mais en même temps, Paul introduit ce vocabulaire dans un cadre de pensée juif : l'inimitié dont il s'agit, n'est autre que la menace de la *Colère* divine qui pèse sur le pécheur et doit le frapper lors du *Jugement*. Ce cadre reste juridique : Paul ne parle pas de la colère comme d'un sentiment de Dieu, qui serait retourné lors de la réconciliation, mais comme d'une situation de fait de l'humanité pécheresse passible du Jugement.

« Au lieu d'être voués à la colère divine qui doit éclater contre les pécheurs au jour du jugement dernier, les hommes réconciliés reçoivent l'assurance d'être, en ce jour-là, des « sauvés ». Cet infléchissement du thème dans le sens de l'eschatologie trahit une attitude d'esprit fondamentale chez S. Paul » (p. 50).

Dans la sotériologie paulinienne, le thème de la réconciliation est lié à d'autres, notamment ceux de la justification et de la sanctification, qui fondent concrètement les relations nouvelles avec Dieu qu'exprime la réconciliation. Celle-ci est liée aussi au thème de l'efficacité du sang du Christ, dont le sacrifice détruit le péché et marque l'abolition de la Loi, opérant ainsi la réconciliation avec Dieu et la réconciliation des Juifs et des Gentils (Eph., II, 13-16). Notons que Dom D. explique le lien entre destruction du péché et abolition de la Loi par le sang du Christ, dans la ligne du P. Benoît : par sa mort, le Christ a satisfait aux exigences de justice et de réparation formulées par la Loi et payé la dette qu'elle inscrivait à notre compte. On peut douter qu'ici la pensée paulinienne soit exactement traduite. S. Paul ne sépare pas le sacrifice du Christ de sa résurrection, et de ce fait son langage dépasse le plan juridique.

En terminant, Dom D. relie la réconciliation à l'Agapè divine. L'amour tend à la communion. Dieu l'établit entre nous et lui, non pas en exigeant d'abord que nous nous purifiions nous-mêmes, ni non plus en nous dispensant de le faire. Avec Nygren, Dom D. refuse de voir dans le sacrifice de la croix simplement le chemin qui mène l'homme à Dieu. Mais contre Nygren, il refuse aussi de le définir comme la voie qui amène Dieu vers l'homme : il est la voie par laquelle Dieu ramène l'homme vers lui. Il a l'initiative. Mais la communion avec lui exige que l'homme soit purifié. Et c'est encore l'œuvre de l'Agapè qui, pour nous établir dans la paix, fait de nous de nouvelles créatures.

Jean DELORME.

[2] *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, ser. II, fasc. 32. In-8, 54 p. Bruges-Paris, Desclée de Br., 1953.

# QUESTIONS
## de science ecclésiastique
### CONSULTATIONS DIVERSES

**Mutilation volontaire par crainte des conséquences de la torture**

Q. — Que penser d'un prêtre qui s'est coupé la langue dans la crainte de faire, sous la torture, des aveux compromettant le secret sacramentel ?

R. — Il est toujours difficile de juger de pareils cas, lorsqu'on se trouve dans une ambiance toute différente. Il nous manque de connaître exactement le contexte psychologique et psychique dans lequel ces actes ont été posés. Il semble que ce prêtre a cru bien faire : qui donc se mutilerait ainsi pour le plaisir ? Ou bien il a cédé à une dépression trop compréhensible. On peut aussi bien soutenir que cet homme ait cédé à un mouvement de panique et d'affolement devant la menace des tortures ou qu'il ait pris en toute bonne foi une solution qui lui paraissait héroïque. *Nolite judicare !*

Du point de vue objectif, il nous est loisible de donner une réponse plus nette. La doctrine des moralistes peut se résumer ainsi : l'homme n'a pas la propriété de son corps mais seulement l'usufruit. Mutiler son corps, c'est empiéter sur le domaine de Dieu. La chose ne peut être permise que si la perte d'un membre ou d'un organe est un moyen nécessaire et efficace au bien de l'ensemble de l'organisme.

Quant à savoir si l'on peut sacrifier une partie de son corps pour le bien d'autrui, comme par exemple, donner un de ses yeux à un aveugle, les avis ne sont plus concordants. Un moraliste américain répond affirmativement (B. J. Cunningham, *The morality of organic transplantation*, Washington 1944), un espagnol négativement (P. Zalba, *Theologiæ moralis Summa*, vol. 2, p. 268). La raison ultime de la divergence est celle-ci : l'un tient que Dieu nous a donné un corps pour notre bien et pour le bien de tous ; l'autre pour notre bien seulement. Le premier, en bon américain, estime que l'homme peut intervenir et interférer dans le jeu de la Providence ; le second, qu'il faut avant tout respecter l'ordre divin.

On peut aussi se demander si l'administration de notre corps doit se limiter au seul bien être matériel, à la seule conservation de l'organisme au nom du principe philosophique que « la partie est faite pour le tout ». N'avons-nous pas aussi le droit de sacrifier le corps au bien de l'esprit et de la charité ? Dans l'Evangile, Notre-Seigneur nous dit sans ambage qu'il nous faut être prêt à sacrifier une main, un pied, un œil, si nous trouvons en eux un obstacle pour le royaume de Dieu : « Et si ton œil est pour toi un sujet de scandale, arrache-le. Il vaut mieux que tu entres avec un seul œil dans le royaume de Dieu que d'être jeté, avec les deux yeux, dans la Géhenne » (Mc, IX, 47). Plusieurs auteurs, il est vrai, se débarrassent allégoriquement et en disant que, cet œil, c'est une pensée ou un ami qui nous nuit au point de vue surnaturel. Mais, même s'il faut ici reconnaître un paradoxe évangélique, on ne voit pas comme le Christ aurait prononcé ces paroles si l'homme n'avait un certain droit à sacrifier une partie de son corps pour le bien de l'âme ? N'est-il pas conforme au droit naturel de subordonner le corps à l'esprit ? N'est-ce pas ce qui justifie des dangers librement assumés dans l'apostolat ou dans la mortification ?

Encore faut-il, évidemment, que pareille mutilation s'impose au même titre qu'une intervention chirurgicale, c'est-à-dire qu'elle soit nécessaire et efficace.

Or, dans le cas présent, le moyen employé par ce prêtre ne nous paraît ni nécessaire ni efficace. Il y a, en effet, bien d'autres moyens que la parole d'exprimer sa pensée et de révéler un secret. Cela, les tortionnaires le savent bien. Pensons aux longues confessions écrites imposées à des chrétiens par les communistes chinois. Le prêtre mutilé ne parlera pas, mais la torture peut l'amener à écrire ou à répondre par signes à des questions très précises.

Il nous semble donc que, dans ces conditions, ce serait une faute grave que de recourir à cette mutilation. Par ailleurs, cette attitude manifesterait un défaut de confiance évident envers la Providence divine. Les paroles que Notre-Seigneur adressait à ses disciples valent aussi pour notre temps : « Quand on vous conduira dans les synagogues, devant les magistrats et les autorités, ne cherchez pas avec inquiétude comment vous défendre et que dire ; le Saint-Esprit vous l'enseignera au moment même. » (Luc, XII, 11-12). Dans la prévision de cas semblables, il faudrait demander au Seigneur sa grâce par une prière instante, disposer sa volonté par la mortification à supporter les sévices avec patience et surtout mettre toute sa confiance dans le Seigneur qui « est fidèle. Il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces. Avec la tentation, il vous donnera le moyen d'en sortir et la force de la supporter » (I Cor., X, 13).

Ph. Delhaye.

---

**Sur l'objection de conscience**

Q. — En face des affirmations du Souverain Pontife sur l'objection de conscience (*Doc. cath.* 1957, col. 19), un catholique pourrait-il maintenir la thèse de sa « valeur prophétique » ? (cf. *Ami* 1950, p. 376) :

*a*) dans une nation qui n'a pas de « statut légal »;

*b*) et même dans une nation qui a ce « statut légal »?

R. — Notre correspondant fournit lui-même la distinction à introduire pour répondre correctement à sa question. Commençons par la deuxième hypothèse :

*a*) Dans une nation qui a un « statut légal » de l'objection de conscience. — Le principe étant le respect dû aux lois justes, l'objecteur reste dans l'ordre légal. Il n'est donc pas répréhensible.

Reste à savoir, dira-t-on, si ce statut peut être considéré comme loi juste, ordonnée au bien commun ? — On peut être certain que l'Etat moderne qui l'a adopté ne l'a pas fait sans avoir pris assez de précautions pour que les volontaires soient de courageuses exceptions, et qu'ainsi le dispositif de sécurité n'en soit pas entamé.

Aussi, nous semble-t-il, l'objecteur de conscience respecte la ligne fixée par le Message de 1956. Le texte pontifical vise, en effet, ceux qui refusent « de prêter les services et de remplir les *devoirs fixés par la loi* » (col. 19).

*b*) En l'absence de statut légal. — Disons que l'attitude de l'objection de conscience est anarchique. Tout problème authentique est soumis à l'Eglise. A plus forte raison ici, où il ne s'agit pas de charisme, mais d'un jugement de conscience. Or pour se former une conscience juste, le catholique ne peut négliger la parole de l'Eglise, qui a autorité en matière de morale. Précisément, celle-ci lui dit, dans le cas présent, que, tant que l'organisation de la défense ou même la défense n'est pas immorale, le devoir est d'obéir à la loi. Toute autre attitude, qui révélerait attachement à son jugement propre ou esprit de libre examen, est condamnable.

Notre correspondant continue : « Il semble que le Souverain Pontife dépasse, en effet, le cas de la conjoncture créée par le communisme. Car,

1° Il dit « Nous nous sentons en harmonie de pensée

avec Léon XIII et Benoît XV, lesquels n'ont jamais nié cette obligation. »

2° Les *Cahiers d'A.R.S.* (15 janv. 1957, p. 50, en note) portent : « Ce texte semble faire allusion aux débats soulevés en Allemagne autour de la *loi* sur l'objection de conscience. »

C'est ici moins une question qu'un jugement sollicitant approbation ou mise au point. Nous pensons satisfaire notre correspondant par les deux remarques suivantes :

1° C'est certain, le Pape porte un jugement « en harmonie de pensée avec Léon XIII et Benoît XV ». Les principes qu'il invoque ont une valeur générale et permanente : l'obligation d'obéir en conscience aux lois justes et la reconnaissance de la légitime défense. L'application à l'objection de conscience a de même une valeur qui dépasse la conjoncture actuelle.

2° Quant au texte des *C.A.R.S.*, s'il est accompagné de la note citée par notre correspondant, il relève très exactement la double portée du jugement pontifical : portée générale et de principe, comme aussi portée pratique et d'actualité. Citons le texte :

« Le paragraphe s'insère dans le développement sur l'Europe, à qui Pie XII demande de s'unir contre le danger, il répond expressément à l'intention de « *juger correctement de certaines questions considérables comme le service militaire, les armes, la guerre* ». Il a donc un sens non seulement général, de principe (le catholique ne peut refuser d'obéir quand l'autorité légitime lui commande quelque chose qui n'est pas immoral), mais une portée concrète actuelle : avec nuances, mais fermement, Pie XII cautionne de son autorité l'analyse de situation qui qualifie la tension actuelle de menaçante pour l'Europe et estime celle-ci fondée à s'armer pour se défendre. »

Nous ne développerons pas autrement cette question qui a été déjà traitée plusieurs fois dans l'*Ami* (4 mai, 15 juin, 26 octobre 1950). On peut se reporter aux études parues dans la *Rev. de l'A.P.* ou les *C.A.R.S.* (notamment n° 150, 1er juillet 1953), où à la plaquette du R. P. de Soras (édit. « Pax Christi »).

A. Tillet.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus bibliographiques

« **MEMORIAL GUSTAVE BARDY** ». — Numéro spécial des « Etudes Augustiniennes » (8, rue François-Ier ; Paris-VIIIe).

La *Revue des Etudes augustiniennes*, qui a déjà consacré un double fascicule à la mémoire de M. le chanoine Bardy (voir *Ami*, 21 mars 1957, p. 188), publie, dans le second volume (3-4) de 1956 un nouveau florilège d'études. Indiquons-en la nomenclature : *A propos d'une variante « occidentale » des Actes des Apôtres*, III, 11 (J. Duplacy) ; — *Un procédé littéraire d'exposition : l'anticipation chronologique* (S. Giet) ; — *Echi del giovane Aristotele in Taziano* (L. Alfonsi) ; — *A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens* (J. Zeiller) ; — *La « théologie tripartite » de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources* (J. Pépin) ; — *Maria Prophetin. Eine Studie zur patristischen Mariologie* (A. Grillmeier) ; — *Perspectives ambrosiennes : SS. Gervais et Protais, génies de Milan* (J. Doignon) ; — *Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'œuvre de S. Augustin* (A.-M. de la Bonnardière); — *Quelques remarques sur « ante omnia »* (Fr. Chatillon) ; — *La typologie du sabbat chez S. Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400* (G. Folliet) ; — *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne : d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine* (J. Plagnieux) ; — *La philosophie de la « Cité de Dieu »* (F.-J. Thonnard) ; — *Le cas du Speculum augustinien « Quis ignorat »* (B. Capelle) ; — La « *Memoria des Vingt Martyrs* » *d'Hippone-la-Royale* (O. Perler); — *Fragments non identifiés de Fleury-sur-Loire* (III), (P. Courcelle) ; — *Hesychius de Jérusalem. Notes sur les sermons inédits et sur le texte grec du Commentaire sur le Lévitique* (A. Wenger) ; — *Réfutation et utilisation augustiniennes de Sénèque et du Stoïcisme dans « L'Homme criminel » (1644) et « L'Homme chrétien » (1648) de l'oratorien J.-F. Senault* (Julien-Aymard d'Angers).

« Cahiers de La Pierre-Qui-Vire » : **Spiritualité Pascale.** — In-12 de 288 p., 750 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

Les auteurs de ces articles étudient, étape par étape, le temps liturgique qui s'écoule de la Septuagésime à l'Ascension. En tout 15 chapitres, suivis de deux excursus sur le jeûne et le choix de la nuit de Pâques pour la Communion Solennelle, d'une heure sainte et d'une méditation sur la Passion.

Ces pages contiennent des renseignements historiques éclairants, mais elle veulent surtout « dégager les grandes orientations spirituelles » révélées par la liturgie et fondées sur elle. A ce titre elles rendront service aux prêtres désireux d'exploiter les richesses de la liturgie et aux âmes désireuses d'y alimenter leur vie personnelle.

Nous désirerions seulement parfois un peu plus de nuances dans les expressions, par ex. p. 45 (« Dieu n'est pas tendre ») ; p. 133 (condamnation de l'expression : « le Christ est caché sous les apparences du pain et du vin ») ; p. 147-148 (la citation ne mérite pas un éloge sans restrictions) ; p. 213 à 219 (sur ce que l'Ascension apporte au Christ et à nous).

**IMPRIMATUR**

Lingonis, die 22 octobris 1957

**G. Michel, *vic. gen.***

***Le gérant* : C. Gaildraud**

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)